57e ANNEE (6e SÉRIE) N° 46 25 SEPTEMBRE 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

LA DEMANDE EN DIVORCE

Peut-on admettre, en fait, une exceptionnelle licéité de cette demande ? *

Lorsque le divorce, en 1884, fit sa rentrée dans la législation française, une question se posa, qui fut assez vivement débattue : le divorce civil, en lui-même et indépendamment de la seconde union à laquelle trop souvent il donne lieu, doit-il être considéré comme un acte intrinsèquement mauvais et par conséquent interdit en toutes circonstances, ou n'est-il mauvais qu'en raison de ses suites ordinaires, de telle sorte qu'il puisse être permis d'y recourir, en certains cas et à certaines conditions ? [1]

Dans notre ouvrage : *Divorce et Bien public*, nous n'avons pas tenté de rouvrir une controverse qui est demeurée sans résultat. La thèse de la malice intrinsèque ne compte plus guère de partisans : nous n'avons aucune intention de la reprendre à notre compte. La question à laquelle répond une des deux études réunies dans notre livre, est une question de fait : *Peut-il être permis en fait de demander le divorce ?* [2].

Si le divorce n'est pas mauvais intrinsèquement, la demande en divorce n'est pas nécessairement et toujours coupable : par conséquent, en certains cas exceptionnels, à la double condition d'être résolu à ne pas contracter du vivant du conjoint légitime de nouveaux liens et de n'agir qu'avec l'autorisation préalable de l'Ordinaire, on pourrait licitement engager une instance devant le tribunal civil. Mais ce n'est là qu'une conclusion toute théorique ; l'important est de savoir *si, en fait, dans* TEL *pays et sous l'empire de* TELLE *législation, ces cas exceptionnels se rencontrent.*

Voilà le point précis que, pour la France et pour la Belgique, nous avons examiné. Il n'offre pas de l'intérêt seulement pour les canonistes ou pour les prêtres qui ont part au gouvernement des diocèses ; le clergé paroissial et les prédicateurs de missions ou de retraites ont le devoir d'y réfléchir, car ils doivent savoir quel langage tenir, à l'occasion, à tous ces époux en désaccord que le divorce menace de désunir irrémédiablement.

A notre humble avis, les moralistes contemporains, et même un canoniste comme Fourneret, ne se sont pas exprimés toujours d'une manière assez nette et assez ferme. Il ne nous paraît pas qu'on puisse accepter leurs dires sans réserves, et nous avons cru pouvoir leur reprocher tantôt « la méconnaissance ou l'oubli des principes », tantôt « le manque d'attention au fait » [3].

Pour notre part, de certains « principes » difficiles à contester nous avons déduit ce « corollaire », qu'outre l'approbation de l'Ordinaire (car, pour des catholiques, elle est évidemment requise), il faut, ainsi que s'exprimait, avant la loi belge du 20 mars 1927, le quatrième concile de Malines, une « cause très pressante et très grave », pour que le recours à la procédure civile du divorce puisse être licite [4]. Mais une analyse très minutieuse de la législation civile nous a conduit à cette conclusion : *en fait* il ne se rencontre pas en France, ni aujourd'hui en Belgique, de cause assez pressante et assez grave pour que l'Ordinaire puisse autoriser même exceptionnellement une demande en divorce [5].

La raison est qu'en France et en Belgique le régime de la séparation de corps est organisé de telle manière que l'époux séparé y trouve les garanties auxquelles il peut légitimement prétendre.

Qu'on y prenne garde : nous ne disons pas que la séparation de corps assure les mêmes garanties que le divorce. Cette équivalence, n'existe pas, et nous l'avons expressément signalé.

En raison de la persistance, au civil même, du lien conjugal, l'époux qui a obtenu la séparation de corps, « reste exposé à un double risque ».

* René LE PICARD, chanoine de Rouen, défenseur du lien et promoteur de la justice, docteur ès droits canonique et civil. — **Divorce et Bien public.** *Peut-il être permis en fait de demander le divorce ? Que faire présentement contre le divorce ?* Préface de M. le baron Cavrois de Saternault. — In-8, Paris, Beauchesne, 1946. (*L'Ami* présentera cet ouvrage. [N. D. L. R.])

[1] La question ici traitée mérite assurément qu'on s'applique à l'élucider. L'*Ami du Clergé* veut bien nous autoriser à exposer dans ses colonnes notre manière de voir. Nous lui en sommes très reconnaissant.

[2] Il est supposé que le mariage contracté devant l'Eglise est valide et n'a pas été dissous, car, si sa nullité a été officiellement reconnue et définitivement prononcée par les tribunaux ecclésiastiques, ou si, en cas de non-consommation, sa dissolution a été, pour des motifs graves, accordée par le Saint-Siège, il n'y a pas de raison d'interdire le recours à la procédure civile de divorce ; il suffit d'écarter le scandale, en faisant connaître la situation canonique des deux parties.

[3] René LE PICARD, *Divorce et Bien public : Peut-il être permis en fait de demander le divorce ?* § 11, p. 32, et § 12, p. 38.

[4] *Acta et decreta Conc. prov. Mechliniensis Quarti* (1920), sectio moralis, tit. VII, n. 81 : « ...sine urgentissima et gravissima causa ab Ordinario cognoscenda ». — A noter que le verbe latin : *urgere* marque plutôt une pression très forte qu'une pression qui ne souffre pas de délai. C'est pourquoi nous avons pris le parti de traduire *urgentissima causa* par : « cause très pressante ».

[5] R. Le Picard, *ibid.*, § 6, p. 13.

L'obligation légale de fidélité subsiste, et sa violation peut donner lieu à une nouvelle instance, qui aboutisse à un renversement de la situation respective des parties. L'obligation légale d'assistance pécuniaire subsiste aussi, et elle peut se traduire par le versement d'une pension alimentaire. Au contraire, « affranchi de tout lien, l'époux divorcé sera, civilement parlant, à l'abri de tout risque, comme libéré, à l'égard de son conjoint, de tout devoir ».

D'un point de vue tout humain, le divorce présente donc certains avantages, et tel ou tel avoué les fera valoir. Mais a-t-on le droit, en conscience, de les rechercher ?

Nous avons fait remarquer que l'affranchissement du divorce n'est, pour quiconque croit à l'indissolubilité du mariage, qu'un affranchissement « apparent », un « leurre moralement dangereux ». « Le prôner est coupable, avons-nous dit, le souhaiter aussi, car, en vérité, quel catholique est fondé à se plaindre que la loi civile continue de reconnaître et de sanctionner des obligations qui, devant Dieu et pour l'Eglise, ne disparaissent pas ? » Même civilement divorcés, les époux chrétiens « seraient moralement et même canoniquement tenus de se porter secours l'un à l'autre en cas de nécessité, comme de rester fidèles l'un à l'autre ; il ne dépend pas d'un tribunal de les libérer, et ils n'ont pas le droit de solliciter une libération légale qui serait la négation d'obligations persistantes » [6].

Mais, s'il est illicite de chercher à obtenir par le divorce certains avantages auxquels on n'a pas droit, n'y a-t-il pas des garanties auxquelles on a droit et qu'une simple séparation de corps n'assurerait pas ?

Les allégations des praticiens ne doivent être acceptées ici qu'avec une extrême circonspection. Il peut arriver que, même en droit civil, elles soient dépourvues de fondement. Plus communément elles ont le tort de négliger la considération impérieuse du bien public, pour se cantonner au point de vue d'intérêts particuliers et d'ordre temporel. Cela suffit pour qu'on doive les écarter.

C'est de plus haut qu'il faut envisager la question de la demande en divorce, et voici en quels termes il la faut poser. En principe, la demande en divorce doit être, en raison du préjudice causé à la société, tenue pour illicite ; se rencontre-t-il, en fait, des causes « très pressantes » et « très graves » qui obligent d'en admettre l'exceptionnelle licéité ?

L'enquête que nous avons entreprise nous a mené à une « conclusion négative ».

En décembre 1946, une revue belge, qui a bien voulu écrire que les juristes « auront grand profit et non moindre plaisir » à lire notre exposé, s'est prononcée sans ambages dans le même sens que nous : « Avec l'auteur, dit-elle, nous pensons qu'en fait, en France comme en Belgique, il n'est jamais permis actuellement de demander le divorce ».

Nous ne nous flattons pas que la partie soit gagnée : une étude comme la nôtre, même assez approfondie et appuyée de bons arguments, ne peut l'emporter aisément sur une opinion que semble recommander l'accord de plusieurs auteurs estimés.

Si nous avions pu avoir une illusion à cet égard, une autre recension, parue en France en janvier 1947, l'aurait dissipée. L'auteur, un professeur de « théologie morale pratique », confesse que notre livre « force à l'examen de conscience », et il se déclare pleinement d'accord avec nous sur « les thèses fondamentales ». Néanmoins il écrit : « Tant que nous resterons dans l'état d'incohérence actuel..., il nous semble difficile de ne pas tenir compte de certaines circonstances et nous ne suivrions pas notre auteur dans toutes ses sévérités ». Cette appréciation est étayée d'une maxime qui a une portée générale : « Il est des situations qu'aucune loi humaine ne peut prévoir ».

Qu'on nous permette d'insister : il ne s'agit pas d'une polémique personnelle ; une question où le bien public est en cause ne peut être tenue pour négligeable, et il importe de scruter la valeur des objections, si c'est, comme nous le pensons, le moyen d'écarter ce qui ferait indûment obstacle à une plus stricte discipline.

Nos remarques porteront sur une *maxime*, sur une *appréciation* et finalement sur un *cas concret* qui nous paraît mériter une ample discussion.

UNE MAXIME

Tout d'abord, que penser de cette maxime : *Il y a des situations qu'aucune loi humaine ne peut prévoir ?*

Certes il est fréquent qu'une œuvre législative soit imparfaite et que la réalité déborde ses prévisions. Mais, quand le législateur a failli à sa tâche, que se passe-t-il communément ?

Sous la pression de l'opinion, il remet lui-même, tôt ou tard, son propre ouvrage sur le métier, pour le retoucher ou le compléter : c'est ainsi que la loi du 6 décembre 1850 et celle du 6 février 1893 ont pourvu à des situations où manifestement le mari séparé de corps, d'une part, et la femme séparée de corps, de l'autre, étaient fondés à se plaindre ; c'est ainsi pareillement qu'en Belgique la loi déjà citée du 20 mars 1927 a fait disparaître des défectuosités qui étaient depuis longtemps dénoncées.

Si le législateur se montre insouciant ou trop lent à se mouvoir, la jurisprudence ne craint point d'intervenir, avec l'appui de la doctrine, afin de faire prévaloir l'équité. Les articles 302 et 303 du Code civil règlent la garde des enfants en cas de divorce ; les tribunaux, sans la moindre hésitation, en font l'application au cas de séparation de corps.

Parfois l'interprétation jurisprudentielle de la loi aboutit pratiquement à une correction, que les juristes approuvent et contre laquelle le législateur même n'a pas l'idée de protester. Nous en avons cité un exemple typique dans un appendice intitulé : *Un décret d'official portant autorisation*, où nous avons montré comment l'autorité ecclésiastique peut se laisser induire en erreur par un mémoire d'avoué. La loi du 6 décembre 1850 a introduit dans l'article 313 du Code civil, « en cas de séparation de corps prononcée ou même demandée », l'action en désaveu de paternité par la voie d'une simple déclaration dont le tribunal apprécie

[6] R. Le Picard, *ibid.*, § 8, p. 18.

le bien-fondé ; quant au délai pour exercer l'action, la règle générale posée par l'article 316 est que le mari qui veut « réclamer » doit le faire dans le mois, « s'il est sur les lieux de la naissance de l'enfant » ; à prendre à la lettre les termes de la loi, on pouvait conclure que, pour exercer en temps utile son action, le mari, du moins s'il habitait la même ville, devait constamment surveiller la conduite de sa femme ; or, dès 1857, un arrêt de la Chambre des Requêtes a décidé que, dans le cas de séparation de corps, le délai pour engager l'instance en désaveu « ne court que du jour où le mari a acquis la connaissance certaine de la naissance de l'enfant ».

Ainsi les tribunaux, comme autrefois le préteur romain, élaborent un droit qui vient prendre place à côté de la loi officiellement promulguée, et l'équité, qu'on pouvait croire gravement menacée, reçoit satisfaction.

Pour ce motif nous ne nous sentons pas disposé, pour notre part, à faire bon accueil à une maxime qui, en dépit des apparences, n'est pas un argument décisif.

Mais il est une autre considération qui, à notre avis, oblige à l'écarter.

Au législateur, que doit-on demander ? Est-ce de prévoir la multiplicité des cas concrets qui peuvent surgir ? N'est-ce pas plutôt d'assurer aux intéressés la possibilité de faire face à toute difficulté qui s'y pourrait rencontrer ? S'il veut desserrer, sans préjudice trop grave pour la collectivité, les liens qui associent les époux en une existence commune, quelle est sa tâche ? N'est-ce pas simplement d'organiser, pour eux et pour les enfants issus de leur mariage, un régime où leur soit garanti l'exercice de certains droits essentiels qui ne pourraient être violés sans injustice et sans dommage pour la société elle-même ? Tels sont le droit pour un mari de ne pas laisser s'introduire dans la famille des enfants adultérins ; le droit, pour l'époux innocent, de conserver, si leur intérêt même n'y met pas d'opposition, la garde des enfants communs et de diriger leur éducation ; le droit pour la femme séparée de disposer d'elle-même et de ses biens sans avoir à craindre l'arbitraire ou la mauvaise volonté du mari ; le droit aussi, pour elle, au cas où le relâchement du lien conjugal lui cause un tort certain et grave, de se faire allouer des dommages-intérêts.

Si les droits essentiels des époux et de leurs enfants sont consacrés et efficacement sauvegardés par la loi, on ne voit pas qu'il puisse être jamais permis de solliciter, au détriment du bien public, la totale et définitive rupture du lien civil.

Nous n'oublions certes pas que l' « épikie » permet aux moralistes de soustraire à l'application de la loi le cas imprévu. Mais de l' « épikie » il ne faut point abuser : le bien public lui trace des limites, qui en circonscrivent l'usage. Pour n'être point exposé à franchir ces limites, qu'au lieu de demeurer en terrain plat, hanté par le souci des obstacles qui peuvent se rencontrer sur la route des individus, on s'élève sur les sommets, c'est-à-dire qu'on n'oublie pas l'intérêt majeur et impérieux de la société.

Le bien public condamne les recours à la procédure du divorce, dans les pays où le régime de la séparation de corps est organisé de telle manière que l'exercice des droits essentiels est légalement assuré : quand une étude attentive de la législation et de la jurisprudence aboutit à cette conclusion qu'en fait il en est bien ainsi, point n'est besoin de se demander si parfois l'époux obligé de quitter son conjoint ne se trouve pas dans un cas tout particulier que la loi n'a pas pu prévoir.

UNE APPRECIATION

Que dire maintenant de cette appréciation : *Il nous semble difficile de ne pas tenir compte de certaines circonstances* ?

La formule est théoriquement irréprochable : si la législation civile ne protège pas suffisamment les époux séparés, il peut se rencontrer des circonstances où la demande en divorce soit justifiée: Il ne suffit certes pas qu'elle soit de nature à procurer ce que certains auteurs ont appelé des « avantages légitimes » ; il est requis que ces « avantages légitimes » soient de telle nature qu'ils puissent contrebalancer, outre les dangers moraux que le divorce présente toujours pour des époux encore liés l'un à l'autre devant Dieu, les conséquences néfastes qui ne manquent pas de s'ensuivre pour la collectivité. Quand, au jugement de l'Ordinaire, l' « effet bon » doit l'emporter sur l' « effet mauvais », alors, conformément aux principes mêmes des moralistes sur le « volontaire indirect », l'instance en divorce peut être autorisée.

Mais ce n'est point, nous l'avons dit, de théorie qu'il s'agit, et il faut descendre sur le terrain du « fait ».

Il convient donc de nous adresser aux juristes qui enseignent dans les Facultés ou qui écrivent, et aux praticiens du Palais, avocats ou avoués. Or, quoique la séparation de corps soit une très vieille institution, qui, depuis de longues années, est scrutée et discutée par la doctrine ou fournit à la pratique la matière de débats multiples et divers, on ne voit pas que présentement les hommes compétents lui fassent le reproche de présenter des lacunes ou des défectuosités qui puissent constituer une cause « très pressante et très grave » d'engager une instance en divorce : qu'il nous soit permis, à cet égard, d'invoquer le témoignage du professeur de droit civil qui a bien voulu écrire la préface de notre livre. Si nous avons, quant à nous, tenu à relever dans le régime légal de la séparation de corps une « infériorité assurément regrettable », nous avons exprimé l'opinion que cette « anomalie », qui ne peut d'ailleurs se présenter que très exceptionnellement, n'est point « de telle importanc qu'elle puisse autoriser à demander le divorce » [7].

Quelles sont, ou du moins quelles peuvent être, les « certaines circonstances » où la règle que nous avons établie pourrait fléchir, c'est ce que nous ne voyons pas. Nous aimerions qu'on les précisât : pesant leur valeur, nous tâcherions de reconnaître si elle doivent être assimilées aux spécieuses raisons que nous avons écartées, ou si, mettant en péril un droit essentiel de l'époux séparé, elles créent vraiment une cause assez pressante et assez

[7] R. Le Picard, *ibid.*, § 8, p. 22.

grave pour contrebalancer les exigences du bien public. Ce qui importe, en effet, ce n'est pas, le cas purement théorique, dépourvu de toute particularité ou précision, et que nul ne connaît ou ne définit ; c'est le cas concret ; c'est ce qui, dans la réalité, « se rencontre ».

UN CAS CONCRET

Mais précisément voici que nous sommes invités à quitter le domaine de la généralité, pour rencontrer et apprécier un cas qui, s'il n'a pas été effectivement tiré du réel, en a du moins la netteté. On peut supposer, nous a dit un moraliste, qu'un mari qui ne peut espérer obtenir un divorce à son profit, vu qu'il n'a pas contre sa femme de griefs sérieux, veuille l'obliger à engager elle-même un procès, qui, en le condamnant, le libérera, et qu'il manifeste l'intention de s'en prendre, si elle refuse, à la foi ou aux mœurs des enfants : n'est-ce pas là une pression morale de telle nature qu'il faille reconnaître à la femme le droit de faire rompre tout lien civil ?

Examinons loyalement si l'intérêt spirituel des enfants est en l'espèce si dangereusement menacé qu'il doive prévaloir sur les exigences du bien public.

Tout d'abord, et c'est un point déjà signalé, mais sur lequel il faut insister, l'intérêt spirituel de quelques personnes, les époux ou leurs enfants, n'est pas seul en cause, et il faut prendre en considération l'intérêt spirituel de quantité d'autres âmes, dont la vertu sera ébranlée par les répercussions plus ou moins lointaines d'un divorce qui semble n'avoir d'autre effet que de rendre un homme et une femme étrangers l'un à l'autre.

« La seule possibilité du divorce, a dit Planiol, en une formule qu'a rappelée, dans la préface de *Divorce et Bien public*, le baron Cavrois de Saternault, ... fait l'office d'une cheminée d'appel qui crée un courant factice ». A plus forte raison l'exemple du divorce doit-il être tenu pour pernicieux ; et ce n'est pas seulement la société civile qui en pâtit ; la société spirituelle en subit aussi le contre-coup. En même temps que d'autres foyers seront définitivement désunis, d'autres époux seront entraînés sur une pente moralement périlleuse, et d'autres enfants, entre un père et une mère irréductiblement divisés, grandiront à l'aventure. Ce n'est pas là une hypothèse : la conséquence est fatale et il ne la faut pas oublier, car c'est elle qui explique que, pour autoriser une demande, il faille une cause non point grave, mais très grave, *gravissima causa*.

Encore n'est-ce pas assez de cette extrême gravité : la cause alléguée doit être, selon la formule du IV^e concile de Malines, « très pressante », *urgentissima*. Voici en quels termes nous avons présenté cette seconde exigence : « L'éventualité que l'on redoute peut être en effet plus ou moins vraisemblable, plus ou moins lointaine. Ceux qui la signalent sont apparemment dans leur rôle en la signalant, mais tout ce qui peut arriver n'arrive pas. Dans une affaire où sont seuls engagés les intérêts privés, la prudence conseille d'accumuler les garanties ; lorsque le bien public est en cause, on ne peut risquer de le compromettre, et encore moins peut-on prendre une décision qui lui sera préjudiciable, s'il ne se rencontre, dans l'espèce même, des raisons positives de croire que le danger dont on croit discerner la toute spéciale gravité est un danger tout spécialement menaçant » [8]. Pour plus de précision, nous ajouterions volontiers : et un danger qui ne peut être efficacement écarté que par un jugement de divorce.

Nous croyons donc avoir le droit de penser que même l'« intérêt des âmes », quand il ne s'agit que d'âmes individuelles, n'est pas une règle souveraine, s'imposant dans tous les cas et qui puisse être appliquée sans discernement ; il existe une autre règle, non point contraire, mais d'un ordre supérieur, dont le bien public requiert le maintien.

Dira-t-on que, parlant ainsi, nous oublions « la primauté du service des âmes », et que nous nous mettons en opposition avec le Souverain Pontife, comme on l'a laissé entendre, en rappelant les allocutions prononcées par Pie XII devant les membres du haut tribunal de la Rote ? Une telle appréciation serait, croyons-nous, erronée. Mais ce n'est point ici le lieu d'en discuter ; il nous suffit de dire très brièvement que, l'Eglise étant une société spirituelle, il n'est point chez elle de règle dictée par le bien public qui ne tende au service des âmes.

Cela dit, et il fallait le dire, nous devons en venir à la discussion du cas proposé. Elle devra être, si nous voulons aboutir à une conclusion juste et précise, une discussion serrée, et nous introduirons successivement quatre distinctions. Elles sont nécessaires. Au surplus, elles montreront combien il importe de se tenir en garde contre les formules tranchantes qui paraissent dirimer les controverses, et de se rendre compte à quel point peut être parfois nécessaire une minutieuse dissection.

A. — En premier lieu, si l'on veut, dans ce « cas concret », porter sur le motif allégué un jugement sûr, il faut s'appliquer à discerner la pensée véritable du mari : la menace de pousser les enfants vers l'incroyance ou l'inconduite est-elle simplement un moyen de pression, exclusivement destiné à obtenir de la femme qu'elle consente à demander le divorce, ou veut-il vraiment, par hostilité ou par esprit de vengeance, sinon par conviction personnelle, les pervertir, au sens propre du mot, c'est-à-dire leur faire prendre le mauvais chemin ?

Le plus fréquemment la menace ne sera qu'une menace d'intimidation, et, si la femme demande la séparation de corps, le mari, sachant qu'après le délai de trois ans, il aura la faculté de faire convertir le jugement intervenu en jugement de divorce, ne mettra pas cette menace à exécution. Aussi le devoir de la femme est-il de garder tout son sang-froid, et de ne point se laisser trop facilement intimider. Il est des manœuvres qu'il faut, avec l'appui de la justice, s'appliquer à déjouer, mais auxquelles il ne faut point céder aisément. A-t-on réfléchi que, si le mari obtient de sa femme, par une menace de ce genre, qu'elle demande le divorce, il sera fortement tenté de recourir au même procédé pour obtenir de ses parents qu'ils reçoivent avec lui à leur foyer, et ostensiblement, cette maîtresse légale qu'est, du vivant de l'épouse

[8] R. Le Picard, *ibid.*, § 6, p. 14.

légitime, la seconde femme du divorcé ? Comment ne pas voir le danger social, moral, spirituel de telles concessions et compromissions ? Nous devons donc écarter le cas où vraisemblablement la menace n'est qu'une simple menace sans conséquence grave, pour retenir seulement celui où le danger de perversion est réel et sérieux.

B. — Mais ici encore nous devons distinguer : s'agit-il de la foi des enfants ou de leurs mœurs ?

S'il s'agit de leurs *mœurs*, la législation civile met à la disposition de la mère des armes auxquelles elle doit recourir, avant de songer à demander le divorce ; d'ailleurs le divorce ne lui offrirait pas plus de garanties que la séparation de corps.

La moralité de l'enfant est protégée contre les excitations habituelles à la débauche, et même contre les excitations occasionnelles, quand les mineurs ont moins de seize ans [9], par les articles 334 et 334 bis du Code pénal. Lorsque l'auteur de l'infraction est le père ou la mère, les peines sont aggravées ; en outre, par application de l'article I[er] de la loi du 24 juillet 1889, il est automatiquement déchu des droits de la puissance paternelle, donc privé du droit de garde. Pour que la déchéance soit encourue, il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'une condamnation pénale soit prononcée ni même que les éléments constitutifs du délit soient réunis ; d'après l'article 2 de la loi précitée, le tribunal civil, statuant en chambre du conseil, peut priver de tout ou partie de leurs droits les père et mère qui compromettent « la moralité de leurs enfants, ou d'un ou plusieurs de ces derniers », par « des exemples pernicieux... d'inconduite notoire » ou par « un manque de direction nécessaire ». Enfin, si les faits ne sont pas assez graves ou assez bien établis pour justifier la déchéance de la puissance paternelle, le tribunal, en cas de divorce ou de séparation de corps, peut refuser ou retirer au père un droit de visite qui offrirait un danger pour la moralité de l'enfant.

D'autre part et surtout, qu'il y ait entre les époux séparation de corps ou divorce, la situation, quant aux rapports du père avec ses enfants, est identique : le tribunal possède le même droit de statuer selon qu'il le juge à propos, avec le même droit de modifier sa décision ; l'époux innocent qui revendique la garde exclusive des enfants, n'aura pas plus de pouvoirs dans un cas que dans l'autre, de sorte que la très légitime préoccupation qu'il a de sauvegarder leurs mœurs, ne peut être une raison suffisante de demander le divorce plutôt que la simple séparation.

Lorsque c'est la *foi* de l'enfant qui est menacée, la question est beaucoup plus délicate. Au regard de la loi canonique, si la menace est corroborée par des actes, c'est-à-dire si un époux élève ses enfants en dehors de la religion catholique, *si prolem acatholice educaverit*, la séparation de corps, qui doit normalement les lui enlever, est justifiée. Mais la loi civile est absolument indifférente aux croyances religieuses, et elle reconnaît au père, tant qu'il conserve la plénitude de la puissance paternelle, le droit de donner à ses enfants, pourvu que la morale soit respectée, l'éducation qui a ses préférences. Même s'il a promis à sa femme, lors de son mariage, que les enfants seront élevés dans la religion catholique, il a légalement toute liberté de les élever dans la religion protestante ou sans aucune religion. Or ce flagrant désaccord entre les deux lois peut avoir pour conséquence, et nous ne ferons pas difficulté de l'avouer, de placer la femme dans une situation telle qu'on soit tenté d'admettre une exceptionnelle dérogation à la règle générale qui, selon nous, dans des pays comme la France et la Belgique, prohibe les demandes en divorce.

Posons le cas en des termes précis. Voici un mari, dénué de principes, qui, supportant mal les contraintes de la vie commune, veut rompre avec sa femme, et rompre totalement ; la simple séparation de corps ne lui convient pas ; même la faculté de faire convertir, au bout de trois ans, la séparation en divorce, ne peut le satisfaire ; c'est maintenant qu'il veut briser le lien conjugal et recouvrer sa liberté. Il dit donc à sa femme : « J'en ai assez de cette vie, je veux y mettre fin ; je ne demanderai pas le divorce, n'ayant rien de sérieux à te reprocher ; c'est toi qui le demanderas ; je veux que tu le demandes ; si tu ne le demandes pas, et sans tarder, les enfants seront protestants ; je suis leur père, j'ai la loi pour moi ; j'ai dit, je ferai ». Ne faut-il pas reconnaître en de telles dispositions, si manifestement contraires à l'intérêt spirituel des enfants et à leur droit d'appartenir à la véritable Eglise, une cause « très pressante » et « très grave » d'autoriser la demande en divorce ?

Qu'on ne se hâte pas de répondre affirmativement. Il y a manifestement cause *gravissima* ; est-il certain qu'il y ait cause *urgentissima* ? Qu'on nous permette une troisième distinction.

C. — Il importe de savoir si la femme a en main des preuves légalement suffisantes pour que puisse être rendu un jugement en sa faveur, ou si elle est à ce point démunie de preuves légales qu'elle ne puisse triompher dans un procès qu'avec la connivence du mari.

La première hypothèse est la plus vraisemblable, car cet homme sans convictions, qui veut rompre avec sa femme, et témoigne si peu d'intérêt à ses enfants, est apparemment un personnage peu intéressant ; il a dû commettre dans sa vie conjugale quelque méfait ; si la femme peut en rapporter la preuve devant le tribunal, elle obtiendra gain de cause. En ce cas, qu'elle demande donc simplement, avec l'approbation de l'Ordinaire, sans se laisser intimider, la séparation de corps ; le jugement lui assurera les mêmes avantages qu'un jugement de divorce, notamment la même autorité sur les enfants et le même droit de diriger leur éducation.

Mais on peut concevoir que la femme se trouve dans une situation beaucoup plus embarrassante.

[9] Dans un commentaire de la loi du 23 avril 1946 (*Recueil Dalloz*, 20 février 1947), M. Robert Voisin, professeur agrégé à la Faculté de Droit de Poitiers, a émis l'opinion « que l'excitation *occasionnelle* à la débauche n'est punissable que si le fait unique a eu simultanément pour victimes plusieurs mineurs de seize ans ». A prendre l'ensemble du texte, il ne semble pas qu'on doive se rallier à cette interprétation restrictive.

Son seul grief sérieux contre son mari est une attitude qui constitue un péril pour l'avenir religieux des enfants communs ; c'est là un motif que l'Ordinaire ou l'officialité jugera suffisant, mais, devant la justice civile, il est dépourvu de valeur ; elle ne peut donc engager avec chance de succès l'instance qui sauvegarderait la foi des enfants. Or voici que son mari lui propose de lui fournir, si elle consent à demander le divorce, qui le libérera, les motifs légaux qui lui manquent : il lui écrira des lettres d'injures, ou il la poussera devant témoins hors du domicile conjugal, ou il fera constater que tel et tel soirs, en une maison mal famée, il était en compagnie d'une personne connues pour ses dérèglements. La femme commence par résister, espérant que le mari se contentera d'une séparation de corps qu'il pourra faire ultérieurement convertir en divorce ; mais le mari s'obstine et accentue sa menace d'élever les enfants dans la religion protestante. Ne sommes-nous pas enfin en présence d'une cause *urgentissima*, qui nous oblige à admettre une dérogation à une règle trop rigide ?

Nous ferons une concession ; ce ne sera d'ailleurs qu'une demi-concession, car voici encore une quatrième distinction.

D. — Autre chose est l'introduction d'une instance en divorce, dût-elle être suivie d'une enquête et de débats, et autre chose est la poursuite de l'instance jusqu'à sa conclusion ultime qui est le jugement de divorce. Entre l'une et l'autre, il n'y a ni parité ni lien nécessaire.

Certes l'assignation que lance l'époux demandeur, après l'échec de la tentative de conciliation, et même, tout au début, la requête qu'il présente au président du tribunal, doivent être tenues pour des actes répréhensibles, car elles comportent une formelle méconnaissance de cette essentielle propriété du mariage qu'est l'indissolubilité ; mais combien plus grave est la conclusion de l'instance, qui prétend briser le lien matrimonial ! C'est le jugement de divorce qui a un caractère de publicité ; c'est lui surtout qui exerce une influence attractive et néfaste ; c'est lui principalement que les exigences du bien public obligent à condamner. Or, au cours de la procédure, il est possible de la faire dévier vers un autre terme que celui qui avait été primitivement visé : aux termes de l'article 239 du Code civil, « le demandeur en divorce peut en tout état de cause transformer sa demande en divorce en demande en séparation ».

Dans le cas proposé, à le prendre dans les limites étroites auxquelles nous l'avons réduit, de quoi s'agit-il pour la femme ? De se ménager des preuves contre le mari, des preuves valables devant la juridiction civile, puisque la cause qui, pour elle et pour l'Eglise, justifie la séparation, n'a de valeur qu'au for canonique. Ces preuves, elle les aura, si seulement elle *entre* dans la voie où il la presse d'entrer ; point n'est besoin qu'elle y *persiste*. Lorsque, la cause instruite, les preuves sont rassemblées, elle a la faculté de restreindre sa demande à la séparation de corps. De cette faculté elle est, en conscience, strictement tenue d'user. Qu'elle promette expressément d'en user, et l'Ordinaire pourra l'autoriser à engager la procédure [10].

Dira-t-on que, de la part de la femme, cette restriction inattendue de sa demande serait une habileté ressemblant fort à un manque de loyauté ? Nous ne voulons point répliquer en invoquant le vieux brocard : *Frangenti fidem fides frangatur eidem.* Nous admettrons que, même en présence d'un homme qui s'apprête à violer des engagements sacrés et qui fait pression sur elle injustement, une femme ne doit pas recourir à des procédés déloyaux ; mais nous contesterons qu'il y ait déloyauté à user d'une faculté expressément reconnue par la loi et que le mari ne doit pas ignorer. Si en fait il l'ignore, et si la femme craint que, irrité de voir déjoués ses calculs, il ne cherche à se venger, pourquoi ne le préviendrait-elle pas, directement ou par l'entremise d'un avoué, de la déconvenue à laquelle il s'expose ? Une pression injuste s'exerce sur elle : pourquoi ne répondrait-elle pas par une contre-pression parfaitement légitime et qui peut amener le mari à composition ? Lui faire sentir qu'il n'est pas, autant qu'il le pensait, maître de la situation, ce peut être un moyen pour le décider à renoncer à l'immédiat divorce qu'il voulait imposer, et à se contenter, du moins pour un temps, d'une simple séparation, conforme aux principes canoniques [1].

Conclusion :

Pour la discussion du cas, d'ailleurs hypothétique, qui nous a été soumis, nous avons réussi, pensons-nous, à nous dégager de tout parti pris ; après avoir successivement écarté par nos distinctions divers cas où il apparaissait que les « circonstances » ne pouvaient justifier une demande en divorce, nous avons finalement conduit le moraliste soucieux de réserver les circonstances excep-

[10] Cette autorisation éventuelle est subordonnée aux trois conditions préalables, successivement marquées au cours de cette discussion : il faut que la femme se trouve en présence non point d'une simple manœuvre d'intimidation, mais d'une volonté arrêtée qui constitue pour l'avenir spirituel des enfants une très grave menace ; il faut que ce soit à la foi des enfants que le mari veuille s'attaquer, et non point seulement à leurs mœurs, que la loi protège ; il faut que la femme ne possède pas de preuves civilement valables qui assurent le succès d'une demande en séparation de corps.

A noter aussi qu'il conviendrait que l'engagement de réduire sa demande, au cours de la procédure, à la simple séparation de corps, fût pris par écrit et corroboré par un serment (comme d'ailleurs l'engagement de ne pas faire ultérieurement convertir en divorce la séparation obtenue, ou celui de ne pas mettre à profit, pour contracter au civil de nouveaux liens, la conversion intervenue sur la demande du conjoint).

[1] Puisque l'occasion se présente, qu'on nous permette de signaler au sujet de la conversion toujours à craindre, de la séparation de corps en divorce, une erreur trop répandue, même parmi le clergé. Il n'est pas vrai qu'au bout d'un certain temps la séparation de corps soit *automatiquement* convertie en divorce. Elle est, et ce n'est pas la même chose, *obligatoirement* convertie, *si la conversion est demandée ;* l'ordonnance du 12 avril 1945 a retiré au juge la faculté, que lui avait accordée la loi du 2 avril 1941, de refuser la conversion à l'époux coupable. Mais l'éventualité d'une conversion « ne peut, en aucune manière, autoriser à prendre les devants, en introduisant une demande en divorce, où l'on encourrait la responsabilité de la rupture totale ». Nous avons développé les raisons de cette assertion dans une page à laquelle nous devons renvoyer. (*Op. cit.*, § 8, p. 23, 24).

tionnelles à une position étroitement limitée, mais très favorable à sa thèse. Or la modeste satisfaction que nous avons cru devoir lui accorder, laisse substantiellement intacte la « conclusion négative » à laquelle, dans *Divorce et Bien public*, nous nous étions arrêté : la demande en divorce, au sens plein du mot, celle qui n'est point délibérément restreinte à quelques actes de procédure, mais prétend réellement atteindre son objectif : le jugement de divorce, ne peut être, en France, faute d'une « cause très pressante et très grave », autorisée par l'Ordinaire.

Et, puisqu'on ne nous oppose pas d'arguments, tirés du « fait », qui soient vraiment concluants, nous nous croyons autorisé à maintenir nos « sévérités ».

Ces « sévérités » là, le bien public, pensons nous, les requiert.

Nous avons consacré les deux pages finales de notre étude : *Peut-il être permis en fait de demander le divorce ?* à développer les conséquences de l'attitude condescendante qui, inspirée par un « excessif souci de ménager les personnes et d'arranger les affaires [2] », ne refuse pas, moyennant certaines garanties et un contrôle, d'abaisser quelquefois la barrière. Qu'on nous permette de montrer ici, de façon différente et plus brève, que cette attitude favorise le mal qu'il s'agit de combattre.

Si l'autorité ecclésiastique veut lutter avec succès contre le divorce, elle doit se montrer ferme. C'est une formule commode de dire que les exceptions confirment la règle : dans le domaine de la réalité sociale, elles ont chance plutôt de nuire grandement à son efficacité. Laisser entrevoir qu'il n'est pas absolument impossible qu'il y ait un accommodement, c'est déjà encourager l'époux qui veut quitter son conjoint à pousser les choses à l'extrême. Il n'aura pas de peine à se persuader qu'il est dans la situation exceptionnelle qui justifie une exceptionnelle autorisation, et cédera aux influences qui s'exerceront sur lui ; il rassemblera témoignages et recommandations ; il plaidera le cas de force majeure ; il fera appel de façon pressante au sentiment. Si ses sollicitations ne lui obtiennent pas gain de cause, on peut craindre que déçu, vexé peut-être, il ne passe outre au refus. Si, au contraire, la permission d'introduire l'instance en divorce lui est accordée, d'autres requêtes surgiront ; « dans un domaine, avons-nous écrit, où la passion et l'intérêt se conjuguent si aisément, les précédents ne sont-ils pas particulièrement redoutables » [3].

Pour les curés et les confesseurs, guides des âmes, la mission sera bien délicate. Leurs connaissances juridiques sont d'ordinaire trop peu étendues pour qu'ils puissent discuter les affirmations de l'avocat ou de l'avoué qui conseille le paroissien ou le pénitent. L'affaire même, ils ne la connaissent qu'imparfaitement, n'étant le plus souvent en rapport qu'avec l'une ou l'autre des parties. Leur avis, qui restera incertain, ou leurs exhortations, qui resteront timides, trouveront peu de crédit. Ils ne pourront refuser de transmettre une requête à l'évêché, et il leur sera malaisé de ne point l'appuyer, s'ils en sont priés. Ce sera, de leur part, presque un acquiescement tacite, et, comme l'autorisation espérée sera le plus souvent refusée, l'intéressé, selon toute apparence, se trouvera insensiblement conduit dans une impasse, d'où il ne pourra sortir qu'aigri, ... si on réussit à lui persuader de rebrousser chemin. « C'est dès le début, en un temps où l'idée de rupture totale n'est pas encore ancrée dans son esprit, qu'il devrait être averti que seule une demande en séparation, appuyée par des motifs très graves, peut être autorisée » [4].

Vraiment ces aspects de la question ne sont pas de médiocre importance : à les considérer, comment ne pas conclure que c'est prendre une assez lourde responsabilité que de se montrer disposé à entrebailler une porte qu'il y a tant de raisons de tenir solidement close ?

René Le Picard
docteur ès droits canonique et civil.

P. S. — Au sujet de ce que pourrait être, en application de nos principes, la discipline des diocèses, les spécialistes et les autorités compétentes pourront d'ici peu consulter un *Avant-projet de statuts synodaux sur la séparation des époux,* et son « préambule justificatif ». Cet avant-projet doit paraître prochainement dans les *Ephemerides iuris canonici* du professeur Pio Fedele. On y trouvera, en ce qui concerne le divorce, un certain nombre d'articles relatifs à la conduite à tenir dans les divers cas qui se présentent : demande en divorce ou en conversion ; participation professionnelle des magistrats et des avocats ou avoués aux affaires de divorce ; union civile des divorcés ; sépulture ecclésiastique à accorder ou à refuser. On y trouvera aussi le texte de plusieurs décrets conciliaires ou statuts synodaux de France et de l'étranger, que nous croyons pouvoir invoquer à l'appui de nos suggestions.

Les canonistes qui auraient intérêt à connaître, dès sa publication, cet *Avant-projet,* sont invités à se mettre en rapport avec nous.

R. L. P.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que répondre à une âme foncièrement religieuse, extrêmement troublée par la lecture d'une méditation de S. Augustin, où il est question de la prédestination. Il y est dit, entre autres choses, que celui qui n'est pas prédestiné, même ses prières se retournent contre lui.

Cette personne angoissée a lu dans une revue catholique cette phrase de sainte Angèle de Foligno : « Il y en a beaucoup qui se croient dans l'amour et qui sont dans la haine ; d'autres qui se croient dans la haine et qui sont dans l'amour. »

En bref, le mystère de la prédestination est une véritable torture pour cette âme qui est cependant parfaite-

[2] R. Le Picard, *ibid.*, § 13, p. 43.
[3] R. Le Picard, *ibid.*, § 13, p. 44.
[4] R. Le Picard, *ibid.*, § 13, p. 43.

ment équilibrée. Je serais donc très reconnaissant à l'*Ami* de me donner quelques éclaircissements permettant de l'apaiser.

R. — Nous avons trop souvent exposé les principes théologiques et les controverses que suppose et suscite le grand mystère de la prédestination, pour qu'il soit utile de reprendre aujourd'hui, sous cet aspect du moins, ce problème vraiment angoissant [1]. Nous nous contenterons de considérer la question sous un angle, qui n'a peut-être pas été suffisamment mis en relief dans nos articles précédents, mais qui est bien capable d'apporter quelque allègement aux légitimes préoccupations des âmes anxieuses. A plusieurs reprises déjà, nous avons insisté sur le caractère *transcendant* du choix que Dieu a fait de ses élus. Cette transcendance de la volonté divine nous permet de conclure, en toute vérité et en bonne théologie, que, *par rapport à nous*, la prédestination et la réprobation ne sont pas faites, elle se font, et ne seront définitives qu'à l'entrée des âmes dans l'autre vie.

* *

On sait quels sont les deux termes, en apparence contradictoires, du dogme de la prédestination. D'une part, l'homme est libre, et il ne sera damné qu'en raison des fautes qu'il aura librement commises. Le concile de Valence, traitant expressément de ce dogme, affirme que nul ne sera damné par un jugement arbitraire de Dieu, mais parce qu'il l'aura mérité par sa propre iniquité (Denz-Bann., n. 321). Et le concile de Trente jette l'anathème à qui dira que Dieu n'accorde pas sa grâce aux réprouvés, précisément parce qu'il les prédestine par sa puissance divine au mal (Id., n. 827). Mais d'autre part, il n'est pas moins certain que l'homme est dépendant de Dieu et de la grâce divine dans l'usage même qu'il fait de sa liberté. En Dieu, d'ailleurs, existe une prédestination des élus, différente d'une simple prescience, puisque, par elle, Dieu conduit au salut, par des grâces qu'il rend efficaces, et d'une manière infaillible, les hommes qui doivent être sauvés. Le nombre des élus est, d'avance, connu de Dieu : *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus*, dit la liturgie (Secrète du temps de carême).

S. Thomas a essayé de concilier ces deux aspects du problème dans un texte très dur en apparence et d'inspiration nettement augustinienne (*Sum. theol.*, Iª, q. 23, a. 5, ad 3). En voici l'idée principale :

« On dit que Dieu a tout fait pour sa bonté, en ce sens que la divine bonté voulait être représentée dans les choses. Or il est nécessaire que la divine bonté, en elle-même une et simple, soit représentée dans les choses sous des formes diverses ; car des choses créées ne peuvent atteindre à la divine simplicité. De là vient que, pour l'achèvement de l'univers, sont requis divers ordres de choses, dont les unes tiennent un haut rang et d'autres un rang infime dans cet univers. Et afin que la diversité des degrés se maintienne, Dieu permet que certains maux se produisent, de crainte que beaucoup de biens ne se trouvent empêchés. »

Ce principe général une fois posée, le saint docteur en fait l'application aux élus et aux réprouvés :

« Considérons donc, ajoute-t-il, tout le genre humain comme nous faisons de l'universalité des choses. Parmi les hommes, Dieu donc a voulu, en ce qui concerne certains, qu'il prédestine, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne ; et, en d'autres, qu'il réprouve, sous la forme de la justice qui punit. Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve les autres. »

Pourquoi Dieu choisit-il les uns et réprouve-t-il les autres ?

« Il n'y en a pas d'autre raison, affirme S. Thomas, que la volonté divine... Il en est ici comme dans la nature. On peut fournir une raison pour expliquer que la matière première, de soi toute uniforme, soit distribuée en partie sous la forme du feu, en partie sous la forme de la terre... ; c'est afin d'obtenir une diversité d'espèces parmi les choses naturelles. Mais pourquoi telle partie de matière est-elle sous telle forme et telle partie sous telle autre, il n'y en a de raison que la simple volonté divine, comme de la volonté de l'architecte dépend que cette pierre-ci soit en cet endroit du mur et cette autre ailleurs, bien qu'il entre dans les nécessités de l'art qu'il y ait ici une pierre et là une autre pierre. »

En cela, aucune injustice : il y aurait injustice « si l'effet de la prédestination était conféré au nom d'un droit; au lieu de l'être comme une grâce. Là où l'on donne par grâce, chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, ou plus, ou moins, pourvu qu'il ne refuse à personne son dû... »

* *

Ce texte de S. Thomas serait désespérant s'il était pris à la lettre. Mais n'oublions pas qu'il traduit en langage humain des vérités divines. Et pour bien saisir le sens de ce langage, il faut replacer les réalités divines dans leur cadre normal. Ce cadre est l'éternité. Nous nous figurons, par rapport à nous, que tout est réglé d'avance, quoi que nous fassions : Dieu règle *avant*, nous agissons *après*. Erreur profonde. Il n'existe, de l'intelligence et de la volonté transcendantes de Dieu aux événements contingents ou nécessaires qui se déroulent dans le monde, qu'une *priorité de nature* et non une priorité de temps.

« Notre connaissance se déroule selon l'ordre du temps... Aussi nous connaissons les choses présentes comme existant actuellement et comme perceptibles de quelque façon à nos sens ; les choses passées, comme de simples souvenirs ; les événements futurs, non tels qu'ils sont en eux-mêmes, puisqu'ils n'existent pas encore, mais tels qu'ils sont connaissables dans leurs causes. Cette connaissance est déjà une *certitude*, s'ils sont des effets nécessaires ; — c'est une *conjecture*, si, bien qu'ils se produisent fréquemment, certains obstacles peuvent encore les empêcher de se produire ; — c'est une *connaissance nulle*, si les causes sont susceptibles de produire leurs effets en sens opposés... Mais Dieu est tout à fait en dehors du temps et comme placé au sommet de l'éternité, qui est toute simultanément. Son éternité embrasse tout le cours du temps d'un acte intuitif simple et unique. Aussi, d'un seul regard, il considère tous les événements, en tant qu'ils sont représentés en lui, non comme des choses futures par rapport à lui-même..., mais c'est éternellement qu'il voit tout ce qui se passe dans le temps... Ainsi Dieu connaît d'une manière très certaine et infaillible tout ce qui se passe dans le temps ;

[1] Voici les principales références concernant soit la prédestination elle-même, soit les controverses *de gratia* relatives à ce dogme : *Ami*, *1924*, p. 689, 814 ; *1927*, p. 505, 645 ; *1928*, p. 145, 277 ; *1936*, p. 257, 375, 558, 779 ; *1937*, p. 299, 402, 745 ; *1938*, p. 488 et suiv.

et cependant les événements qui se déroulent dans le temps ne sont pas nécessaires, mais contingents.

« Ce n'est pas tout, la volonté divine marque également une grande différence. Car il faut concevoir cette divine volonté comme existant en dehors de l'ordre des êtres [créés] ; elle est la cause d'où dérive tout l'être et toutes les différences de l'être. Ces différences sont *le possible* et *le nécessaire ;* et donc, à la volonté divine s'originent dans les êtres la nécessité et la contingence et leur distinction même en raison des causes secondes dont elles émanent. Aux effets que Dieu a voulu nécessaires, il a disposé des causes nécessaires ; aux effets qu'il a voulu contingents, il a ordonné des causes pouvant ne pas les produire en raison de leur action contingente. *C'est la condition même de leurs causes immédiates qui fait réputer ces effets nécessaires ou contingents ;* mais tous dépendent également de la volonté divine, comme de la cause première qui transcende tout ordre de nécessité ou de contingence. Et cela ne peut-être affirmé de la volonté humaine, ni de quelque autre cause que ce soit. Toute cause, quelle qu'elle soit, est déjà située dans l'ordre de la contingence et de la nécessité : elle peut donc faire défaut elle-même, ou bien son effet peut n'être pas contingent mais nécessaire. La volonté divine, elle, ne peut jamais faire défaut et ses effets ne sont pas tous nécessaires ; un certain nombre sont contingents » (*Perihermeneias*, l. I, leçon **14** ; éd. de Parme, t. XVIII, p. 35-36).

Transcendance au point de vue du temps et de la durée ; — transcendance au point de vue de la nécessité et de la contingence ou de la liberté ; — double transcendance par rapport aux actes des créatures et aux créatures elles-mêmes. Prenons l'exemple de la vie : un être humain est conçu et Dieu lui donne une âme. L'action divine se retrouve dans et par l'acte générateur des parents auquel répond la création de l'âme. Dieu, sans doute, de toute éternité a décrété cette génération et cette création ; mais l'une et l'autre ne s'opèrent et ne sont vraiment réalisées que dans le temps et par l'activité des causes secondes. Cet être humain grandira, malgré peut-être bien des difficultés, des maladies, des accidents, des hérédités néfastes ; le concours divin le suivra dans toutes les courbes d'une existence tourmentée, sans que cependant, d'une part la causalité divine puisse dépendre de la série mouvante des événements, ni que, d'autre part, elle entrave la nécessité ou la contingence qui règlent les rapports des effets à leurs causes immédiates. Ainsi en est-il dans l'ordre de la grâce et dans la marche de l'homme vers sa destinée éternelle.

* *

Sous le bénéfice de cette affirmation fondamentale, où se retrouve l'idée essentielle du thomisme, nous pouvons envisager avec plus de sérénité le problème de la prédestination. Le texte, d'apparence si dur, que nous lisions tout à l'heure dans la *Somme*, s'adoucit singulièrement quand on le replace dans l'ordre des choses concrètes :

« Il exprime seulement cette vérité, écrit le P. Rondet, S. J., qu'il y a des justes et des pécheurs, des élus et des damnés, dont les uns sont sauvés par grâce et les autres se perdent par leur faute. Le seul reproche qui puisse être fait à S. Thomas, c'est de ne pas avoir suffisamment purifié ses expressions. Au lieu de « Dieu donc *a voulu...* » ...il faut lire : « Dieu veut... » Dieu n'étant ni dans le passé ni dans l'avenir, mais dans un éternel présent. Il serait encore plus exact de dire : l'ordre objectif des choses dans lequel il y a des damnés et des élus est tout entier voulu par Dieu. » (*Prédestination, grâce et liberté*, dans *Nouv. Revue théol.*, mai **1947**, p. 461, note 49).

Concrètement, il faut donc aussi — et cela sans trahir la vérité philosophique, — placer le jeu de la liberté humaine dans l'ordre prévu et réalisé par Dieu :

« L'homme a été créé libre, dit encore le P. Rondet (p. 469-470) et, du même coup, une inconnue s'est glissée dans l'histoire individuelle ou collective. Tout ce que l'homme fait de bon, c'est Dieu qui le cause en lui, car il est la valeur suprême qui nous attire et qui, en nous attirant, agit sur nos plus secrètes pensées et nos volitions même. Mais l'homme peut se refuser à la grâce de Dieu. Dans l'ordre du mal, il est une espèce d'absolu, il a une initiative première, capable d'introduire le désordre dans l'œuvre de Dieu. Tout se passe comme si l'homme pouvait faire échec à Dieu et, de fait, de chacune de nos âmes, Dieu peut être irrémédiablement chassé. C'est le mystère du péché ; c'est le mystère de l'Enfer. Mais Dieu reste le Tout-Puissant, nul obstacle ne peut arrêter son vouloir s'il s'agit de l'histoire humaine et universelle. Il arrivera à ses fins, il réalisera ses desseins. Sa Providence est une providence rédemptrice, qui tire le bien du mal. Dieu, de toute éternité, sait ce qu'il ferait de l'homme si l'homme lui résistait, et de là vient qu'il continue à rayonner sur le monde des émanations de sa vie et de sa beauté. A peine son œuvre est-elle contrecarrée qu'il tourne l'obstacle et le fait servir à l'achèvement d'une œuvre qui sera plus belle encore. Chaque jour se vérifie la parole liturgique : *Felix culpa... Mirabiliter creasti, mirabilius reformasti...*

S'il s'agit de la prédestination, rien ne nous oblige à penser que le choix des uns suppose la réprobation des autres. Sur le plan anthropomorphique où nous nous sommes volontairement placés, il faut dire qu'il y a une prédestination virtuelle de tous les hommes, qui s'identifie avec la volonté salvifique universelle. Avant comme après le péché d'Adam, Dieu veut réellement le salut de tous... Le corps mystique, tel que Dieu souhaite qu'il s'achève est un organisme harmonieux où chacun a sa place marquée. Mais nul n'en sera exclu qu'il ne l'ait délibérément et obstinément voulu. *Il n'y a de réprobation qu'au terme du devenir humain.* »

Nous avons souligné la dernière phrase qui exprime bien la vérité concrète à laquelle notre esprit apaisé peut et doit s'attacher. L'éternité de l'acte divin se confond ici avec l'instant de la réalisation humaine, et ce qu'on a dit tout à l'heure, avec S. Thomas, sur la transcendance de l'intelligence et de la volonté divines nous aide à comprendre qu'il doit en être ainsi. Pourquoi se découragerait-on, en pensant au grand mystère de la prédestination, puisque les non prédestinés — ou du moins ceux qui craignent d'être tels — ont encore à leur disposition toutes les grâces nécessaires à leur salut ? Il leur suffit de vouloir y correspondre.

Dieu n'est donc pas à comparer à un architecte qui aurait, *d'avance*, tracé le plan d'une œuvre qu'il réalise *ensuite*. Il est bien plutôt, comme l'écrit encore le P. Rondet, « un artiste, un poète, un dramaturge qui ferait des personnages vivants, capables de réactions personnelles ». Mieux encore, « Dieu est comme un chef d'orchestre disposant d'un nombre immense d'exécutants, qui, au lieu de reproduire simplement une partition écrite depuis longtemps, improviseraient eux-mêmes leur coopération à l'œuvre commune, guidés à la fois par la baguette du chef et mus par un instinct intérieur qui, sans faire violence à la liberté, ne se-

rait que l'écho, le reflet de la volonté et de l'imagination d'un chef qui serait à la fois compositeur et exécutant » (p. 467).

* *

Simples comparaisons sans doute, mais comparaisons bien capables de nous faire comprendre que notre rôle n'est pas joué *d'avance* et que l'issue dépend de la manière dont nous le tiendrons librement [2]. Celui qui n'est pas prédestiné manque son salut par sa faute, en raison de ses infidélités, et c'est alors, mais alors seulement, que ses prières passées se retourneront contre lui, parce qu'elles lui feront mieux sentir l'ingratitude de ses résistances à une grâce obtenue par ces prières. La doctrine de S. Augustin est formelle et le concile de Trente a précisément « canonisé » la pensée célèbre du grand Docteur, qui montre bien la puissance de la prière et le rôle qu'elle doit jouer dans l'œuvre de notre salut : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant, il avertit l'homme de faire ce qui est en son pouvoir, et de lui demander ce qui dépasse ce pouvoir, Dieu accordant le pouvoir nécessaire » (Sess. VI, ch. 11 ; cf. S. Augustin, *De natura et gratia* ch. XLIII, n. 50 P. L., t. XLIV, col. 271 ; Denz.-Bann., n. 804).

Quant à la pensée de sainte Angèle de Foligno, elle ne fait que traduire — avec un peu d'exagération peut-être dans l'expression — un fait cent fois vérifié : le présomptueux se croit facilement dans l'amour de Dieu et il en est bien éloigné ; l'âme tourmentée par le scrupule se croit éloignée de Dieu, et Dieu qui l'aime, et qu'elle aime, ne fait que l'éprouver.

Q. — N'est-il pas à propos d' « actualiser la voix de l'Eglise en ce qui touche le Tiers Ordre de Saint François, et de rappeler aux prêtres en particulier comment il est le moyen fondamental de l'évangélisation à cette heure ? »

R. — L'éloge du Tiers Ordre franciscain n'est plus à faire. L'histoire dit quel appui trouva en lui Léon XIII en ses magnifiques initiatives apostoliques. Au reste, le grand pape avait clairement exprimé ses vues sur l'action du T. O. Dans l'encyclique *Humanum genus*, après avoir dénoncé l'activité néfaste de la Franc-Maçonnerie, il ajoutait :

« Nous profitons à dessein de la nouvelle occasion qui nous est offerte d'insister sur la recommandation déjà faite par Nous en faveur du T. O. de saint François, à la discipline duquel Nous avons apporté de sages tempéraments. Il faut mettre un grand zèle à le propager et à l'affermir. Tel, en effet, qu'il a été établi par son auteur, il consiste tout entier en ceci : attirer les hommes à l'amour de Jésus-Christ, à l'amour de l'Eglise, à la pratique des vertus chrétiennes. Il peut donc rendre de grands services pour aider à vaincre la contagion de ces sectes détestables. Que cette sainte association fasse donc tous les jours de nouveaux progrès. Parmi les nombreux avantages que l'on peut attendre d'elle, il en est un qui prime tous les autres : cette association est une véritable école de Liberté, de Fraternité, d'Egalité [1], non selon l'absurde façon dont les francs-maçons entendent ces choses, mais telles que Jésus-Christ a voulu en enrichir le genre humain et que saint François les a mises en pratique. » (*Humanum genus* ; édit. Bonne Presse, T I, p. 271, 273).

Cependant, ne faut-il pas faire ici deux remarques :

1° Il y a lieu, nous semble-t-il, d'établir une distinction entre *l'esprit* de saint François et *une* certaine manière de vivre selon l'Evangile, manière qui a pris corps dans *une organisation* que l'Eglise approuve et recommande, parmi beaucoup d'autres, mais non pas à l'exclusion des autres. L'esprit de saint François est présenté par l'Eglise à l'imitation de tous. Le petit pauvre d'Assise a donné dans sa vie une traduction authentique de l'Evangile, et c'est précisément sur ce point que porte le décret de canonisation, dans lequel, selon la doctrine commune, l'infaillibilité est engagée. Suivant la juste remarque du P. Delehaye, ce jugement « n'est pas fondé sur une révélation, mais sur un examen ayant trait à la vie religieuse et morale de cet homme, examen qui fait connaître la conformité de cette vie avec la règle de la perfection chrétienne et l'approbation donnée par Dieu lui-même à cette vie au moyen des miracles ». *L'Ami* qui eut à traiter de cette question, précisait : « le point d'application du jugement de l'Eglise, c'est proprement l'héroïcité de la vertu chrétienne dans tel serviteur de Dieu » [2]. Il y aurait donc au moins témérité, au sens théologique du mot (Benoît XIV : *De Servorum Dei beatif. et canoniz.* lib. I, c. 45, n° 28) à révoquer en doute que *l'esprit* de saint François soit inspiré de l'Evangile. — Mais combien d'autres hommes l'Eglise a canonisés ! Combien d'*institutions* ils ont laissées après eux, qui offrent aux hommes, selon leurs besoins et leurs goûts personnels, des modalités diverses, adaptées à toutes les conditions, de vivre selon l'Evangile !

2° Les encouragements donnés par l'Eglise aux institutions religieuses s'accompagnent toujours de conseils appropriés. Il y faut donc voir autant qu'une recommandation si précieuse soit-elle, une invitation à persévérer, à progresser et même à se renouveler. Qui oserait affirmer que *partout*, *toutes* les fraternités franciscaines, depuis *Humanum genus*, ont réussi à réaliser parfaitement ce programme et qu'il ne leur est pas possible d'accroître leur puissance de rayonnement ? Soyons sûrs que les adhésions se multiplieront à mesure que le T. O. répondra de mieux en mieux aux aspirations les plus nobles des âmes chrétiennes et sacerdotales ? Les institutions humaines quelles qu'elles soient, sans en excepter les meilleures, ont besoin de se tenir en garde contre la sclérose qui les menace toutes. Et c'est encore leur faire confiance que de rappeler cette loi dont l'histoire de l'Eglise nous offre à toutes ses pages la justification.

[2] « Il ne faut pas concevoir ce partage (entre élus et réprouvés) comme une distribution de rôles dans une pièce écrite tout entière par la main de son auteur. Le drame divin, tel que Dieu le conçoit primitivement, n'a que de beaux rôles, et le succès est pour tous. Mais Dieu *permet* les infidélités des acteurs, et sa toute-puissance fait qu'ils jouent malgré eux, à leur détriment, un autre rôle où la pièce trouve finalement son compte ». (Sertillanges, *Dieu* [*Sum. Théol.*, Edit. de la Rev. des Jeunes], t. III, note 85, p. 292)

[1] On remarquera l'ordre qu'adopte Léon XIII. C'est que l'Egalité authentique, celle qui tend à élever et non à niveler, a son principe dans la Fraternité, sans laquelle on ne la comprend pas. Le pape développe d'ailleurs ensuite cette pensée.

[2] *Ami* 1928, 8 mars, p. 147 et sq.

Q. — Que faut-il penser des *Communautés de travail* dont la Communauté Boimondau ou Communauté Barbu est le type ?

R. — Il s'agit d'une initiative ingénieuse, originale, pour intéresser le personnel, tout le personnel d'une entreprise, à sa propriété et à sa gestion.

Un patron, Marcel Barbu, a fait apport à la communauté de travail, constituée en fait dans son usine de Valence, de cette même usine créée par lui (Boimondau = *Boi*tiers de *mon*tre du *Dau*phiné), à laquelle s'est adjointe ensuite une ferme de 90 hectares achetée par la communauté elle-même. C'est la communauté comme telle qui est propriétaire du tout. La gestion est assurée par un chef de communauté élu tous les trois ans, et un conseil général de dix membres : sept élus et trois chefs de service. La communauté englobe les travailleurs et aussi leurs femmes et leurs enfants, dont le travail ménager ou scolaire est considéré comme méritant rémunération. La ferme permet aux membres de la communauté d'aller vivre et travailler à la campagne, par roulement, une dizaine de jours par trimestre. La répartition des bénéfices (usine et ferme) entre tous les participants se fait selon des règles complexes et ingénieuses, à l'application desquelles toute la communauté est associée.

Il est aisé de saisir la générosité du dessein et les dangers du passage à la réalisation. En particulier, comment ne pas voir la difficulté d'assurer la convergence des volontés quand les participants appartiennent aux « familles spirituelles » les plus diverses ? Et en principe, toutes les décisions doivent être prises à l'unanimité !

Aussi n'est-il pas étonnant que la Communauté traverse une crise. Il n'est pas aisé, on le comprend, d'obtenir en pareille conjoncture des renseignements précis des intéressés. Voici du moins des informations que nous avons de bonnes raisons de tenir pour sérieuses. Le fondateur, Marcel Barbu, qui se réclame du « personnalisme chrétien » et dont le but est de *gagner plus pour vivre plus humainement*, a laissé la direction de Boimondau à Mermoz, dont le programme, inspiré de l'humanitarisme marxiste est de *développer la production pour vivre plus facilement, plus largement*. M. Barbu créé une nouvelle affaire de boitiers de montre de luxe. Boimondau étant sa propriété, la première communauté le désintéressera aux termes d'un accord passé entre elle et lui, cependant que M. Barbu met en veilleuse le « rassemblement communautaire ». On comprendra que ces difficultés doivent nous rendre circonspects quant au jugement à porter sur cet effort, et pourquoi jusqu'ici nous nous étions abstenus d'en parler.

Q. — 1. Un médecin, a-t-il le droit de faire des expériences sur lui-même, au risque de sa vie ?

2. Pourrait-on utiliser, avec leur agrément, des condamnés à mort, pour des expériences sur le cancer, par exemple, dont l'issue pourrait être fatale ?

R. — Ad I. — Sa propre vie, pas plus que celle des autres, n'est à la discrétion du médecin. Il ne peut donc pratiquer sur lui-même ce qu'il n'aurait pas le droit de risquer sur un autre.

Peut-être, dans des circonstances extraordinaires, comme une épidémie très meurtrière, pourrait-on donner une solution plus large ; mais alors l'expérimentation sur lui-même ne s'imposera plus, car le médecin pourra sur un malade désespéré tenter l'emploi de ce remède dangereux, offrant une chance, même faible, du succès.

Ad II. — Au point de vue de la *stricte justice*, on pourrait tenter ces expériences sur des condamnés à mort, car la société, les a légitimement privés de leur droit à conserver la vie.

Il reste que, au point de vue des convenances morales et sociales, le procédé est choquant : Ces coupables ont mérité la peine de mort ; qu'on la leur applique, mais qu'on ne les traite pas comme des cobayes ! — Quant à recevoir d'eux ce service, en vertu de leur consentement, il y a là un mélange de points de vue déconcertant. Il semble peu décent de le leur demander, alors qu'on les traite justement comme des membres dont la société a jugé bon de se séparer radicalement.

Q. — Un jeune vicaire a, devant plusieurs confrères, émis cette opinion : « Je vais refuser les Sacrements à une malade qui refuse de se faire opérer ».

Que pense l'*Ami* de cette péremptoire affirmation ?

R. — Une opération grave et périlleuse, ou simplement très douloureuse, est considérée comme un moyen extraordinaire et, de ce fait, ne s'impose pas, — du moins gravement, — à la conscience. Il y a lieu de penser que le jeune prêtre en question admet ce principe, et donc ne fait à sa malade une obligation grave d'accepter l'opération que parce qu'il estime que ses devoirs d'état l'obligent à la subir et que, par ailleurs, ladite opération ne se présente pas, dans le cas, comme un moyen extraordinaire disproportionné.

Maintenant, est-il opportun de lui imposer cette obligation sous la menace du refus des sacrements ? Ne vaudrait-il pas mieux l'y exhorter par des raisons qui stimulent son esprit de devoir et son dévouement aux siens ?

Nous inclinerions à le penser. Si elle comprend et admet que dans son cas, c'est pour elle une obligation de conscience, il est à présumer qu'elle s'y soumettra sinon de bon gré, du moins par vertu chrétienne.

Q. — Comment arriver à faire concevoir à un pénitent une contrition vraiment souveraine de ses péchés, surtout lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui ne se confesse que rarement, qui est peu instruit, et que le prêtre ne dispose que de peu de temps pour l'exhortation ?

La formule habituelle de l'acte de contrition « j'ai un très grand regret de vous avoir offensé » exprime-t-elle suffisamment cette qualité de la contrition ? Ne serait-il pas mieux de dire « *par dessus toutes choses* » ? De même, pour mieux réaliser la condition que la contrition doit être surnaturelle dans son principe, ne pourrait-on pas dire « Mon Dieu, je vous demande la grâce de me repentir du fond du cœur et par dessus toutes choses de tous mes péchés parce que, etc. » ?

R. — La formule de l'acte de contrition comprend souvent les mots « extrême regret » qui disent à peu près cette qualité de « souveraine ». — La phrase « Je vous demande la grâce de me repentir... par

dessus toutes choses », outre qu'elle ne tient pas très bien grammaticalement, a le défaut de demander la grâce de la contrition au lieu d'exprimer cette contrition même et donc n'est plus tout à fait l'acte de contrition.

On pourrait, en quelques mots, suggérer au pénitent cette souveraineté de la contrition, — sans entrer dans des comparaisons qui peuvent troubler sa sensibilité, — en l'exhortant, par exemple, à regretter ses péchés plus que tous les autres maux, parce qu'ils ont offensé Dieu lui-même.

Il serait certainement très utile, dans la prédication et au catéchisme, d'attirer l'attention des fidèles sur la teneur de l'acte de contrition, leur montrant qu'en le disant sincèrement, ils font l'acte de contrition parfaite et leur en soulignant l'extrême importance pour eux mêmes et pour les autres, spécialement pour les mourants, auxquels ils peuvent ainsi ouvrir le ciel, même en l'absence du prêtre.

LITURGIE

Q. — I. Saint Antoine de Padoue, 13 juin, est devenu Docteur de l'Eglise. Y a-t-il un texte nouveau (oraison, leçons, etc.) pour l'office de ce saint ? — De plus, le 13 au soir, faut-il dire l'antienne *O Doctor optime* pour S. Antoine et une fois encore la même antienne pour S. Basile (14 juin) également Docteur ? A-t-on prévu une antienne de remplacement ?

II. — Est évangile *propre* celui des fêtes de N.-S. et de la Sainte Vierge. Mais n'est pas évangile propre l'évangile emprunté au Commun. Or ici, le 24 septembre, la fête de N.-D. de la Merci s'efface devant S. Andoche (2e cl.) et est simplement commémorée. Faut-il dire à la messe de S. Andoche comme évangile final l'évangile de N.-D. de la Merci, qui est emprunté simplement au *Commun* des fêtes de la T. S. Vierge ?

R. — I. Pour la fête de S. Antoine de Padoue, à l'*Office*, ajouter à la VIe leçon : *et Pius undecimus ex Sacrorum Rituum Congregationis consulto universalis Ecclesiæ Doctorem declaravit.* — Les 2es Vêpres seront *du suivant* à partir du Capitule, avec mémoire du précédent par l'Antienne *Hic vir.* Si en certains lieux les Vêpres tout entières doivent être de S. Antoine, il garderait l'antienne *O Doctor*, et la mémoire de S. Basile serait faite par l'antienne *Sacerdos et Pontifex.*

Pour la *Messe*, à la collecte et à la post-communion ajouter après *Confessoris tui* les mots : *atque Doctoris.*

II. — Est strictement propre l'évangile des fêtes de la Sainte Vierge, même celui des messes *de Beata in sabbato*, qui est celui du Commun ; prenez-le donc comme dernier évangile à la messe de S. Andoche.

Q. — En vertu d'un indult du 26 juillet 1945 la solennité extérieure de la fête de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus doit être célébrée en France le dernier dimanche de septembre à cause de l'occurrence, le 1er dimanche d'octobre, de la solennité extérieure de N.-D. du Saint-Rosaire.

1o Dans les églises où ce 1er dimanche d'octobre on ne célèbre pas la solennité extérieure du T. S. Rosaire, est-il permis de célébrer la solennité extérieure de Ste Thérèse de l'E.-J. le 1er dim. d'octobre ?

2o En 1948, le 3 octobre tombe un dimanche. La fête de Ste Thérèse étant de 2e cl., le dimanche est commémoré. Il ne me semble pas convenable de célébrer alors le dimanche 26 septembre la solennité extérieure de Ste Thérèse, et le dim., 3 oct., le jour même de la fête, la solennité extérieure du T. S. Rosaire. Mais si on célèbre, le 3 octobre, la fête de Ste Thérèse avec solennité extérieure, que faire de la solennité extérieure du T. S. Rosaire ?

R. — I. Il faut s'en tenir aux termes de l'indult qui fixe la solennité *transférée* au dernier dimanche de septembre.

II. — Le dimanche 3 octobre, jour d'incidence, appartient à la fête de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus qui étant de 2e classe prime sur lui, tant pour les messes basses que solennelles. La solennité du Rosaire, qui est facultative, n'y sera pas commémorée. — *Cependant* « comme la solennité du Rosaire est assimilée pour les messes aux premières classes » (voir Hébert, Missel, no 172, note 1, p. 132), on *pourra* en célébrer une messe, soit lue, soit chantée.

Q. — Dans le Bréviaire sont insérées les prières d'action de grâces après la sainte messe. Ces prières sont-elles obligatoires en conscience, ou simplement facultatives ?

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Maintes fois, l'*Ami* a rappelé l'obligation de conscience qu'il y a, pour le prêtre, de réciter aussitôt après la célébration de la messe, les prières liturgiques d'action de grâces, telles qu'elles figurent au commencement du Missel romain et, pour la commodité de chacun, à la fin du Bréviaire et du Diurnal.

On sait que ces prières contiennent l'antienne *Trium puerorum*, avec le cantique *Benedicite* et le psaume CL ; puis *Kyrie eleison, Pater noster,* plusieurs versets et trois oraisons.

I. — Que la récitation de ces prières soit vraiment obligatoire pour le prêtre qui vient de célébrer la messe, le texte des rubriques du Missel ne laisse aucun doute à ce sujet. On lit, en effet, dans le *Ritus servandus in celebratione missæ* (tit. XII, n. 6) : « [Finita missa, sacerdos] redit ad sacristiam, interim dicens antiphonam *Trium puerorum* et canticum *Benedicite*. Si vero sit dimissurus paramenta apud altare ubi celebravit, finito Evangelio prædicto, ibidem illis se exuit, et dicit antiphonam *Trium puerorum* cum cantico et aliis orationibus, ut suo loco ponuntur. » — Et, de même, à la fin de l'Ordinaire de la messe : « Finito Evangelio S. Joannis, [sacerdos], discedens ab altari, pro gratiarum actione dicit antiphonam *Trium puerorum*, cum reliquis, ut habetur in principio Missalis. »

Le caractère obligatoire des prières liturgiques d'action de grâces après la messe ressort aussi de la comparaison du titre qu'elles portent dans le Missel avec le titre y donné aux prières liturgiques de préparation au saint sacrifice [1]. Alors que celles-ci sont intitulées : *Præparatio ad missam* PRO OPPORTUNITATE SACERDOTIS FACIENDA, celles-là ont uniquement pour titre : *Gratiarum actio post missam*, et ce n'est qu'à leur suite que viennent d'autres prières, groupées, elles, sous le sous-titre commun :

[1] « Prières liturgiques », disons-nous, car elles sont obligatoires avant la messe pontificale solennelle (cf. *Cérém. des Ev.*, t. II, c. VIII, n. 7).

Orationes PRO OPPORTUNITATE SACERDOTIS *dicendæ*. Il y a donc, entre les unes et les autres, une différence marquée : seules les prières insérées avec la mention *pro opportunitate sacerdotis* sont facultatives ; les autres sont vraiment obligatoires.

La raison de cette différence c'est qu'une fois revêtu des ornements sacrés, le prêtre ne saurait agir à son gré : mandataire de l'Eglise, il ne lui est plus loisible d'accomplir des actes extérieurs de dévotion privée, ni de réciter d'autres formules de prières que celles qui ont été prévues pour alors par l'autorité compétente [2].

II. — Comment se fait-il que nombre de moralistes n'en continuent pas moins de regarder comme purement facultative la récitation des prières de l'action de grâces après la messe ? — A notre humble avis, cela tient à diverses causes, dont voici les deux principales :

Une première cause est le tort qu'ont ordinairement les auteurs de traiter *en bloc* et des prières de la préparation à la messe et de celles de l'action de grâces après la célébration du saint sacrifice, tandis qu'en réalité il y a là deux questions bien distinctes et qui demanderaient à être étudiées séparément.

Une autre cause est la terminologie irrationnelle adoptée autrefois et encore usitée de nos jours, pour la classification des rubriques eu égard à leur caractère obligatoire. D'aucuns [3], en effet, avaient pris sur eux de qualifier de « prescriptives » celles des rubriques qui étaient obligatoires *sub gravi* [4], et de « directives » celles qui n'étaient obligatoires que *sub levi* [5]. C'était certes, en ce qui concernait ces dernières s'écarter beaucoup du sens obvie du mot « directif », mais, tout d'abord, personne ne s'y trompa. Un temps vint pourtant où l'on eut perdu de vue l'acception conventionnelle prêtée jadis à ce même mot, et où l'on prit celui-ci dans son sens littéral et naturel. Cependant le caractère des rubriques ne s'en trouvait pas modifié pour autant. De là des obscurités et des confusions regrettables.

III. — Il nous faut maintenant répondre à une objection.

Au no 690 (p. 553) des *Preces et pia opera... indulgentiis ditata* [6], les diverses prières du Missel pour l'action de grâces après la célébration de la messe sont énumérées sous le titre général : *Preces in Missali Romano pietati sacerdotum propositæ ut dicendæ*, PRO EORUM OPPORTUNITATE, *post missæ celebrationem*. Le passage souligné par nous dans ce titre n'est-il pas une preuve de la non-obligation de n'importe laquelle des susdites prières d'action de grâces ?

Nullement.

D'abord, le titre allégué n'a pas la portée que suppose l'objection. La S. Pénitencerie n'eût pu, sans sortir de ses attributions, vouloir toucher, si peu que ce fût, à un point de liturgie proprement dite.

Il y a plus. Dans le décret général émané de la S. C. des Rites le 1er août 1938, et notifiant les modifications à introduire en certaines rubriques du Bréviaire et du Missel romains après la publication de ce nouveau recueil d'indulgences [7], il est dit : « Rubricæ de indulgentiis appositis ad orationes post missæ celebrationem vel recitandas juxta *Ritum servand. in celebr. missæ* (tit. XII, n. 6) vel pro opportunitate dicendas, reformentur ut sequitur... » On le voit : la distinction de deux groupes de prières d'action de grâces dans le Missel, — les unes obligatoires en vertu des rubriques *(loc. cit.)*, et les autres facultatives, — est maintenue par le décret telle qu'elle existait auparavant. D'autre part, aucun changement n'est apporté par ce même décret aux rubriques qui concernent exclusivement la liturgie.

IV. — Autre objection : Des indulgences sont attachées à toutes les prières que contient le Missel pour l'action de grâces après la célébration de la messe. Or, il n'y a pas d'indulgences pour des prières *obligatoires* par ailleurs, sauf, ce qui n'est pas le cas ici, pour un mode spécial de récitation de ces prières (v. g. pour les heures canoniales dites devant le Saint-Sacrement). Par conséquent, aucune des prières d'action de grâces du Missel, y compris celles du premier groupe, n'est obligatoire après la célébration de la messe.

Qu'à l'ordinaire on ne puisse gagner des indulgences en accomplissant une bonne œuvre, v. g. en récitant une prière, déjà obligatoire par ailleurs : c'est là une règle qui n'est pas nouvelle, et qui a été insérée dans le Code (can. 932). A cette règle, toutefois, il y a des exceptions légitimes, notamment celle-ci, qui figure dans le Code lui-même *(loc. cit.)* : « ...nisi in ejusdem [indulgentiæ] concessione aliud expresse dicatur. »

De fait, il n'est pas sans exemple que le Saint-Siège ait tenu à enrichir d'indulgences la récitation *enjointe* par lui de telle ou telle prière. Qu'il suffise de mentionner entre autres : les prières dont se composent les exercices du mois du S. Rosaire (cf. Recueil cité, n. 363, p. 254) et celles de Léon XIII après la messe privée (cf. *ibid.*, n. 628, p. 504). Nous sommes donc en droit de conclure que, pour ce qui est des prières liturgiques d'action de grâces après la célébration de la messe, il n'y a pas incompatibilité entre la concession d'indulgences et l'obligation de conscience dont leur récitation est à la fois l'objet.

Q. — Le curé a pouvoir de bénir, pour l'église de sa paroisse, les ornements et les linges sacrés. — Le vicaire coopérateur a-t-il le même pouvoir et, sinon, le curé peut-il le lui déléguer ?

R. — C'est en faveur, non seulement de sa propre église, mais encore de toutes les églises ou chapelles situées sur le territoire de sa paroisse, que le curé a le pouvoir de bénir ceux des objets du culte pour lesquels une simple bénédiction, d'ailleurs réservée, est requise (cf. Can. 1304, 3o).

[2] Cf. *Ami* 1924, p. 607, col. 2.

[3] « Des sommistes et des théologiens, » dit Gavanti, *Commentaria in rubricas Missalis Romani*, part. III, tit. XI.

[4] Suivant les idées courantes de l'époque, on voyait dans tout précepte une obligation grave en son genre (cf. *Ami* 1901, p. 987, col. 2).

[5] « ...Omissa ea recentioris auctoris distinctione, in præceptivas sub mortali, et præceptivas sub veniali, diversas a directivis ; quæ distinctio nulla est, aut est quæstio de nomine : nam præceptum importat proprie in sua significatione materiam gravem, et lethalem culpam » (Gavanti, *loc. cit.)*.

[6] Recueil officiel, succédant à l'antienne *Raccolta*, et approuvé par décret de la S. Pénitencerie en date du 31 décembre 1937.

[7] Voir le texte de ce décret dans l'*Ami*, 1938, p. 665-666.

De droit commun, le vicaire coopérateur n'a pas semblable pouvoir [1].

Le curé pourrait-il, du moins, déléguer ledit pouvoir, soit au vicaire coopérateur, soit à quelque autre prêtre ? — La question est controversée.

Cappello [2] s'est prononcé pour l'opinion affirmative, et cela parce que, dit-il, il s'agit ici, pour le curé, d'une faculté ordinaire, et qu'en vertu du can. 199, § 1, une faculté ordinaire, à moins de prohibition expresse, peut être déléguée [3].

A l'appui de l'opinion contraire, — soutenue notamment par Vermeersch [4], — on peut faire observer que, si l'intention du législateur avait été de reconnaître au curé et au recteur d'église le droit de déléguer à un autre prêtre le pouvoir de bénir les objets du culte, le 4o du canon 1304 aurait vraisemblablement été libellé autrement qu'il ne l'est. Au lieu de : « Sacerdotes a loci Ordinario delegati..., » il y aurait eu ou bien : « Sacerdotes a legitimam facultatem habente delegati..., » ou bien même, tout uniment : « Sacerdotes delegati... »

Jusqu'à décision contraire, chaque curé pourra, dans la pratique, suivre l'opinion qu'il se sera formée sur le point en litige. Il aurait, du reste, la ressource de solliciter de l'Ordinaire du lieu une délégation pour son vicaire coopérateur ou pour un autre prêtre.

Q. — L'*Ami* pourrait-il répondre aux questions suivantes ?

1o D'où vient que les personnes gantées ont coutume d'ôter leurs gants pour se présenter à la sainte table ?

2o D'où vient le nom de « secrète » donné à une oraison et que veut-il dire ?

3o Est-il normal qu'au cours d'une grand'messe chantée, les fidèles répondent avec les enfants de chœur : *Deo gratias*, à la fin de l'épître ; *Laus tibi, Christe* à la fin de l'évangile ; *Suscipiat Dominus*, etc., à l'*Orate fratres* ?

4o Pourquoi, avant de distribuer la communion aux fidèles pendant la messe, leur fait-on réciter le *Confiteor*, ou, tout au moins, le fait-on réciter en leur nom par l'enfant de chœur ? S'ils ont bien suivi la messe et lu les mêmes prières que le célébrant, ne sont-ils pas ainsi tout prêts à communier après lui, sans autre préparation ? N'y a-t-il pas, dans notre façon actuelle de faire, un double emploi ?

5o Lorsque, — soit au cours de la messe soit en dehors de celle-ci, — on donne la sainte communion dans l'église et qu'il n'y a qu'une seule personne à communier doit-on dire au singulier les prières *Misereatur* TUI etc., et *Indulgentiam... peccatorum* TUORUM *tribuat* TIBI *etc.* ?

6o De même, quand on a communié ainsi une seule personne à l'église en dehors de la messe, faut-il, en donnant à la fin la bénédiction, dire au singulier : *Benedictio Dei omnipotentis... descendat super* TE *etc.*?

R. — Ad I. — L'explication que l'on nous demande se trouve dans l'étiquette dont l'Eglise a pris et conserve les traditions. « Avoir les mains nues comme la tête nue, — fait observer Mgr de Conny [1], — est une marque de respect. Lorsqu'il y avait une étiquette rationnelle et observée, on n'eût pas osé s'approcher d'un supérieur et lui rendre un service les mains gantées [2]. ...Encore aujourd'hui, on doit ôter ses gants pour être reçu à l'audience du Pape [3]. » Le même auteur dit aussi ailleurs : « Faut-il s'étonner que l'usage des gants soit interdit à l'église par une règle qui ne souffre d'exception que pour les évêques, et encore dans une circonstance toute spéciale et très restreinte ? »

Voilà pourquoi les fidèles ne peuvent avoir les mains gantées pour recevoir les sacrements, ni pour recevoir ou employer certains sacramentaux, ni pour remplir, soit au baptême, soit à la confirmation, l'office de parrain ou de marraine. Dans ces divers actes de religion, en effet, les chrétiens, — suivant la remarque de Claude de la Croix [4], — « doivent paraître avec toute la modestie et l'humilité possible. »

Ad II. — Pourquoi l'*oratio super oblata* [5] a-t-elle fini par n'être plus désignée dans les livres liturgiques que sous la dénomination de *secreta*, secrète ? A vrai dire, c'est là un problème d'histoire de la liturgie auquel, jusqu'à présent, il n'a pas été apporté de solution pleinement satisfaisante.

Quatre explications ont été proposées, qui, — on s'en rendra aisément compte, — sont de valeur fort inégale.

1re Explication : Si le nom de *secrète* a été donné à l'*oratio super oblata*, c'est tout simplement parce que, depuis longtemps, sinon depuis toujours, ladite oraison se récite à voix basse [6]. — Rejetée par Cl. de Vert [7], Dom Vandeur [8] et P. Paris [9], cette explication est admise au contraire par Benoît XIV [10], Gavanti [1], Mgr Duchesne [2] et Dom H. Leclercq [3].

Les trois explications ci-après ont été mentionnées par Bossuet [4]. Toutes les trois supposent que, dans le cas dont il s'agit, le mot *secreta* évoque, non pas une idée de *secret*, mais une idée de *séparation* [5]. Cependant Krazer [6] s'est élevé contre une telle interprétation.

2e Explication : L'oratio super oblata aurait reçu le nom de *secreta* parce que, primitivement, elle se récitait après que l'on avait fait sortir de l'assemblée chrétienne ceux qui, tels les catéchumènes, n'avaient pas le droit d'assister à la phase sacrificielle

[1] Au contraire, un recteur d'église non curé a ce pouvoir, mais uniquement pour son église (*Codex*, ibid.).

[2] *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. I, n. 114, 8. Cette opinion est également valable, — toute proportion gardée, — pour un recteur d'église.

[3] Cf. *Ami* 1929, p. 357-358, où la question a été traitée de façon un peu moins sommaire.

[4] *Epitome Juris canonici*, t. II, n. 633. — Il faut reconnaître que l'argument n'a pas toujours été présenté de façon bien convaincante.

[1] *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 76.

[2] « On peut voir, dans les mémoires de Saint-Simon, chapitre LXXIII, que le vassal paraissant devant son seigneur devait être dépouillé de son chapeau, de son épée et de ses gants. » (*Ibid.*, note 1). — Cf. *Ami* 1932, p. 763 col. 1, note 5.

[3] Cf. Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques*, t. I, p. 102.

[4] *Le parfait ecclésiastique* (1665), p. 265.

[5] L'expression *oratio super oblata* indiquait par elle-même quel était le but et, partant, quel devait être le caractère de l'oraison d'offertoire. De vrai, « toutes les secrètes anciennes et les secrètes modernes de bonne marque formulent une présentation des oblats » (P. Paris, *Diction. prat. des sciences relig.*, t. V, col. 118).

[6] « On ne saurait dire si, à l'époque des origines, cette prière et les autres parties du Canon se récitaient à voix basse ou à voix haute » (H. Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. XI, part. I, col. 726). — Tant que ce point d'archéologie liturgique n'aura pas été élucidé, il sera impossible de résoudre le problème.

de la messe [7]. Parmi les liturgistes, Cl. de Vert et Grancolas ont été les principaux partisans de cette explication. Cela semble avoir aussi les préférences de Dom Vandeur.

3e *Explication* : La *secreta* aurait été ainsi appelée du fait que c'était l'oraison dite sur les *oblata*, après que le peuple fidèle, qui s'était avancé vers le sanctuaire pour les y porter, s'était retiré à sa place, dans la nef. — Cette explication offre si peu de vraisemblance qu'elle n'a retenu l'attention d'aucun liturgiste.

4e *Explication* : L'*oratio super oblata* aurait fini par être appelée *secreta*, parce que prononcée sur ce qui aurait été prélevé — séparé — des offrandes des fidèles, pour être consacré. Bossuet ajoute que « cette oraison, appelée *super oblata* dans quelques vieux sacramentaires, est appelée *post secreta* dans les autres. »

« A dire vrai, fait observer M. Paris [8], on serait heureux d'avoir une référence, que Bossuet ne donne pas. Si vraiment l'oraison sur les oblats a été jadis appelée *post secreta*, nous aurions ici l'explication. Inutile même de recourir à *secreta* pour *secretio*. Entendons *post secreta* : après les oblats mis à part (*secreta*, participe pluriel neutre de *secernere*). Plus tard on aurait cessé de comprendre ce sens de *secreta*, on y aurait vu une indication de récitation à voix basse, et l'oraison sur les oblats, ainsi récitée à voix basse, aurait pris le nom de secrète. Toute la question est de savoir si d'anciens sacramentaires contiennent bien cette *oratio post secreta*, et si cette *oratio post secreta* est bien une oraison sur les oblats... » Peut-être des chercheurs se pencheront-ils un jour sur ce sujet ?

Ad III. — La participation active des fidèles à la célébration d'une messe chantée consiste uniquement à associer alors leurs voix à celles du chœur des chantres. D'autre part, le rôle de ceux-ci à la messe chantée sans ministres sacrés est et doit être exactement le même qu'à la messe solennelle : la première n'est, en effet, qu'une réduction de la seconde.

[7] *Explication... des cérémonies de l'Eglise*, t. I, (1706), p. 318-319 et 390.

[8] *La sainte messe*, part. III, § 1.

[9] *Op. cit.*, t. V, col. 117.

[10] *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XI, n. 10 (*Opera omnia*, édit. de Prato, t. VIII, p. 72).

[1] *Commentaria in rubricas Missalis*, part. I, tit. XXII n. 1, *r.*

[2] *Origines du culte chrétien* (1920), p. 136.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe, à un nouveau catholique*, n. II.

[5] Dans la liturgie du saint sacrifice, de même que *missa* est l'équivalent de *missio*, de même *secreta* le serait de *secretio* (cf. Bossuet, *loc. cit.*).

[6] *De apostolicis nec non antiquis ecclesiæ occidentalis liturgiis*, § 253, p. 471-472.

[7] « L'abbé Herwegen pense que le mot *Ecclesia* serait à joindre à celui de *secreta* : l'assemblée choisie... » (Parsch, *La sainte messe*, XIII, 13).

[8] *Op. cit.*, col. 117 ; — cf. *Œuvres de M. Paris*, I. *Liturgie et piété* (1946), p. 226.

[9] A la messe solennelle, le *Deo gratias* est dit à mi-voix par le diacre après la *lecture* de l'épître par le célébrant ; et le *Laus tibi, Christe*, par le sous-diacre après la *lecture* de l'évangile. — Aucune réponse n'est prévue pour la fin du *chant* de l'épître et de l'évangile à cette messe. — A l'*Orate fratres* de la messe solennelle, c'est l'un des ministres sacrés qui, à mi-voix, répond : *Suscipiat Dominus, etc.*

Or, à la messe solennelle, le chœur des chantres n'a à répondre ni à la fin, soit de la lecture, soit du chant, de l'épître et de l'évangile, ni à l'*Orate fratres* [9]. Cela ressort du *Ritus servandus in celebratione missæ*, du Cérémonial des évêques, du *Cantorinus*, de la pratique des églises de Rome, enfin de l'enseignement unanime des auteurs.

L'innovation à laquelle notre consultant fait allusion n'est donc pas liturgique.

Ad IV. — A la vérité, le cérémonial actuel de la communion des fidèles à la messe, — avec les prières (*Confiteor, Misereatur, Indulgentiam*) dont il s'accompagne et qui ont déjà été récitées au commencement de la messe, — n'est pas un rite primitif de cette dernière. Il a été visiblement emprunté à celui de la communion des infirmes à domicile, et ce fut seulement vers le XIIIe siècle que, — sous l'influence, semble-t-il, des Ordres mendiants, — il prit place dans la liturgie du saint sacrifice [10].

Cependant, plus d'un liturgiste, à la suite de Gavanti, regarde comme étant de haute convenance l'usage de reprendre ainsi à la messe, au moment de la communion du peuple, la formule exomologétique et les deux versets d'absolution qui la suivent. En effet, « les fidèles doivent être bien aises de se déclarer publiquement pécheurs, et de reconnaître le besoin qu'ils ont de l'indulgence et de la miséricorde de Dieu, lorsqu'ils approchent de la sainte table » dit Lebrun ; car « l'âme qui va s'unir au Roi des Vierges ne saurait jamais être assez humble, assez repentante, assez pure [1]. » On comprend dès lors « le désir des fidèles de recevoir un signe extérieur de pardon immédiatement avant de communier » (Mgr Chevrot).

Du reste, la récitation du *Confiteor* dans la circonstance est un sacramental [2], qui, en vertu de la puissance impétratoire de l'Eglise, peut valoir aux communiants la rémission de leurs fautes vénielles, et une aide surnaturelle pour parachever leur préparation à la réception de l'Eucharistie.

Quoi qu'il en soit, le rite dont il s'agit est obligatoire dans l'Eglise romaine pour la distribution de la sainte communion pendant la messe (cf. Missel, *Ritus servandus...*, tit. X, n. 6 et 9 ; Cérém. des év., l. I, c. IX, n. 6, et l. II, c. XXIX, n. 3 ; Pontifical rom., *De Ordinatione presbyteri* [3] ; nouv. Rituel, tit. IV, c. II, n. 11 et 12 ; *Memoriale rituum*, tit. IV, c. II, n. 14-16).

Ad V. — Tous les auteurs, sans exception, enseignent que, pour l'administration de la sainte Eucharistie à l'église, soit pendant la messe elle-même, soit hors de sa célébration, les formules *Misereatur* et *Indulgentiam*, qui suivent la récitation du *Confiteor*, doivent toujours, n'y eût-il qu'un seul communiant, être énoncées au pluriel par le prêtre : *Misereatur vestri*, etc. ; puis : *Indulgentiam... peccatorum vestrorum tribuat vobis*, etc.

[10] Cf. Lebrun, *Explication des prières et des cérém. de la messe* IIIe part., art. IX, § II ; — Benoît XIV *op. cit.*, l. II, c. XXII, n. 1 et 2 (*Op. omn.*, Prato, t. VIII p. 125) ; etc.

[1] Bernard, *Cours de liturgie romaine : La messe*, t. II p. 291.

[2] Cf. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis* t. I, n. 100.

[3] Le *Confiteor* se récite alors, non avant la communion des nouveaux prêtres, car ils concélèbrent avec l'évêque, mais avant celle des autres Ordonnés.